المكتبة الصوفية

الدرة الفاخرة

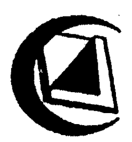
تأليف
الشيخ عبد الرحمن جامي
المتوفى سنة ٨٩٨ هـ

تحقيق وتعليق
أ. د. أحمد عبد الرحيم السايح
أ. د. أحمد عبده عوض

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية

الطبعة الأولى
١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م

رقم الإيداع	١٤٧٨٥/ ٢٠٠١
I. S. B. N. الترقيم الدولى	977 - 341 -057 -9



الناشر
مكتبة الثقافة الدينية
٥٢٦ ش بورسعيد - الظاهر - القاهرة
ت: ٥٩٢٢٦٢٠ - ف: ٥٩٣٦٢٧٧

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين حمداً يليق بكماله وجلاله وعظمته وسلطانه.

والصلاة والسلام على سيدنا محمد ﷺ مبعث الأنوار الألهية وفيض العناية النورانية.

وبعد، فهذه مخطوطة نادرة اسمها "الدرة الفاخرة" للشيخ عبد الرحمن جامى، وسنعرف به أولاً، ثم نلقى الضوء على مخطوطته الفريدة .

والشيخ عبد الرحمن جامى هو الشاعر الصوفى الفارسى الأشهر، كنيته نور الدين، ولد سنة ٨١٧ هـ بناحية جام من أعمال هراة، وتوفى بهراة سنة ٨٩٨هـ، وأسرته من دشت بالقرب من أصفهان.

ولذا كان يوقع تخلص دشتى قبل أن ينتحل اسم جامى. ويتمتع بشخصية هادئة، وقد أقبل منذ أن وعى الحياة على التصوف، وكان نقشبندياً، تتلمذ على سعد الدين الكاشغرى، تلميذ الشيخ الأكبر بهاء الدين نقشبند، وخليفته على الطريقة من بعده، وتزوج ابنة سعد وأولدها أربعة أولاد (أطفال)، مات منهم ثلاثة فى الطفولة، ومات الرابع فى الشباب.

وشعر الجامى ونثره يتخذ الرمزية كالشعر الصوفى الفارسى عند سنائى، وأوحدى، ونظامى وخسرو.

ولذلك فهو يتجه للأسطورة غالبا، وكانت قصائد جامى من نوع ليلى والمجنون، ويوسف، وزليخا، وحكمة الإسكندر.

وهو مشهور خصوصا بقصيدة يوسف وزليخا، والمثنويات السبعة المعروفة باسم الأكاليل السبعة من أسماء الصورة السماوية المعروفة بالدب الأكبر، وهى ثلاث مجموعات غنائية تشكل ديواناً، وتشتمل على مراحل حياته كلها.

حيث المجموعة الأولى اسمها "فاتحة الشباب" والثانية "واسطة العقد" ، والثالثة "خاتمة الحياة" وله سلسلة الذهب. وهى مجموعة متسلسلة من الحكايات التى يتخذها إطاراً لعرض وجهة نظرته الفلسفية والدينية والأخلاقية، وسلمان وأبسال وهى الرواية الرمزية التى تناولها ابن سينا وابن طفيل وشرحها الطوسى.

وقصيدة تحفة الأحرار فى مدح شيخ الطريقة ناصر الدين المعروف باسم خواجاى أحرار، وقصيدة سُبحة الأبرار وهى فى التصوف.

وإن كانت تمتدح السلطان حسين بيقرا.

وأغلب أعماله توفر المستشرقون أمثال فيتز جيرالد، وأربيرى، وبريستو وروز نزفانج، وشيزى. على ترجمتها إلى الانجليزية والألمانية، والفرنسية. ولغته وموضوعاته الصوفية يطرحها فى إطار من فلسفته فى وحدة الوجود، وتتحدى المنافسة مع آثار أكبر شعراء الصوفية، وقد قيل إن جامى يعتبر آخر سلسلة الشعراء الصوفية الفحول.

وله آثار نثرية فى تفسير القرآن والحديث، وشروح على المسائل الصوفية، وأخصها شرح فصوص الحكم لابن عربى، وشرح خمرية ابن القارض، والدرر الفاخرة فى التصوف والحكمة.

وله نفحات الأنس – الكتاب الموسوعى الذى يتضمن سير الصوفية مع دراسة شاملة للتصوف وترجمته على طريقة تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار، وترجمة

المستشرق الفرنسي سلفستري ساسي.

وتذكر لـه كذلـك "شـواهد النبـوة" "واللوائـح" التـى ترجمها وينفيلـد، وبها رستان. وهى مجموعة حكايات عجيبة، وقصـص عـن الحيـوان تعليميـة ومضمونها صوفى، ولها عدة ترجمات ألمانية وفرنسية لماسيه وآخرين.

وكان جامى فى كتاباته وحياته الصوفية أوحد زمانه. كما وصفه أحد مؤرخى سيرته .

ويعتبر البعض "نفحات الأنس" أهم مؤلفات جامى، وبمثابة العينية بالنسبة لهـذه المؤلفات، إلا أنه كان فيه ناقلاً عن غيره. فقد استعان فـى تأليفه بطبقـات السـلمى وترجمة عبد الله الأنصارى للكتاب إلى الهروية، ونقل الكثير عن الهجويرى من كتابه المرجع كشف المحجوب، كما نقل عن أسرار التوحيـد لمحمـد بـن المنـور حفيـد أبـى سعيد بن أبى الخير .

ومخطوطته التى بين أيدينا، درة فاخرة بحق، لها منهج، وفكـر، وحسـن عـرض، واستقراء، فيأخذك إلى فكر الأشاعرة، والمعتزلـة. ويرفـض آراء المعتزلة، ويميـل إلى آراء الأشاعرة الذين يمثلون أهل السنة .

وقد جمعت المخطوطة بـين النـاحيتين الفلسـفية، والصوفيـة، يتحـدث عـن أراء الحكماء ويقارن بينها وبـين آراء الصوفيـة، ودوماً مـا تـراه يرجـح آراء الصوفـين، الذيـن لا يغفـل الشـيخ عـن الدعـاء لهـم، لأئمتهـم بقولــه (قــدس الله أســرارهم) (قدس الله سره) .

والحق، أن الشيخ عبد الرحمـن جـامى تظهـر براعتـه الأسـلوبية، وقـوة فكره، ووجاهة رأيه، ومتانة علمه من خلال عدد مـن الموضوعـات العميقـة بحـق. التى

يخوض غمارها إلا عالم، ولا يسبح فى مياها إلا متمرس بفنـون السباحة، ولا يحلق فى أجوائها إلا مغامر أريب قارئ.

فماذا لو أضفنا لذلك كله كونه شاعراً صوفياً ؟

ومن القضايا المهمة التى عرض لها شيخنا مباحث تتصل بالوجود والواجب ويناقشها لدى الفلاسفة والحكماء والصوفية، ومفهوم الوجود لديهم. كما يناقش قضية وحدة الوجود لدى الصوفية .

كما يحلل بعض الصفات لله تعالى كالعلم، والإرادة، والمشيئة، والقدرة. ويعرض لآراء الفلاسفة والحكماء والصوفية، ويميل لما يراه الصوفيون فى كل قضية.

ويعرض لكلام الله عز وجل، وأسمائه، وصفاته الكمالية، والجبر، والاختيار، وصدور الكثرة عن الواحد، والعلم بالمعلول .

وفى أثناء ذلك يركز على قضية التوحيد، وأساسها، وينفى التعدد والإثنية .

وإنك فى حاجة إلى أن تغوص معنا فى أعماق بحار علم الشيخ عبد الرحمن جامى، لعلك تحظى بدرة فاخرة .

ولعلك تظفر منها بعلم نافع، يرفع الله به درجاتك ويرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات .

والحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات.

أ.د. أحمد عبد الرحيم السايح   أ.د. أحمد عبده عوض

مقدمة الكتاب

الحمد لله الذى تجلى بذاته لذاته، فتعين فى باطن علمه مجالى ذاته، وصفاته. ثم انعكست آثار تلك المجالى إلى ظاهره من الباطن، فصارت الوحدة كثرة كما تشاهد وتعاين .

والصلاة والسلام على من به رجعت تلك الكثرة إلى وحدتها الأولى، وعلى آله وصحبه الذين هم فى وراثة هذه الفضيلة يد طولى .

أما بعد: فهذه رسالة فى تحقيق مذهب الصوفية، والمتكلمين، والحكماء المتقدمين، وتقرير قولهم فى وجود الواجب لذاته، وحقائق أسمائه، وصفاته، وكيفية صدور الكثرة عن وحدته، من غير نقص فى كمال قدسه وعزته، وما يتبع ذلك من مباحث أخرى يؤدى إليها الفكر، والنظر .

والمرجو من الله سبحانه أن ينفع بها كل طالب منصف، ويصونها عن كل متعصب، متعسف.

وهو حسبى ونعم الوكيل .

(الوجود والواجب)

تمهيد: أعلم أن من الوجود واجبا، والإلزام انحصار الموجود فى الممكن، فيلزم أن لا يوجد شئ أصلاً.

فإن الممكن وإن كان متعدداً لا يستقل بوجوده فى نفسه، وهو ظاهر، ولا فى إيجاده لغيره، لأن مرتبة الإيجاد بعد مرتبة الوجود .

وإذ لا وجود، ولا إيجاد. فلا موجود لا بذاته ولا بغيره، فإذا ثبت وجود

الواجب[1].

ثم الظاهر من مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى[2] والشيخ أبى الحسن البصرى[3] من المعتزلة: أن وجود الواجب، بل وجود كل شئ عين ذاته وذهنا وخارجا، ولما استلزم ذلك اشتراك الوجود بين الموجودات الخاصة لفظاً لا معنى، وبطلانه ظاهر - كما بين فى موضعه - لعدم زوال اعتقاد مطلقه عند زوال اعتقاد خصوصيته .

ولوقوعه مورد التقسيم المعنوى. صرفه بعضهم عن الظاهر. بأن مرادهما بالعينية عدم التمايز الخارجى. أى ليس شئ فى الخارج هو الماهية، وآخر قائم بها قياما خارجيا هو الوجود كما يفهم من تتبع دلائلهم .

وذهب جمهور المتكلمين: إلى أن للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الموجودات، وذلك المفهوم الواحد يتكثر ويصير حصة حصة بإضافته إلى الأشياء كبياض هذا الثلج وذاك، وذاك، ووجودات الأشياء هى هذه الحصص، وهذه الحصص مع ذلك المفهوم الداخل فيها خارجة عن ذوات الأشياء زائدة عليها ذهنا فقط عند محققيهم، وذهنا وخارجا عند الآخرين ..

---

(١) الله تعالى قائم بذاته (أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت) وهو موجد الوجد، وسابق عليه، وكان الله وليس قبله شئ، فهو سبحانه قديم أزلى، وموجود بذاته .

(٢) الإمام أبو الحسن الأشعرى: زعيم الأشاعرة، انفصل عن المعتزلة، وأعلن مبادئه الجديدة التى وافق عليها علماء المسلمين، فظهرت فرقة الأشاعرة، التى تمثل جماعة أهل السنة .

(٣) الإمام أبو الحسن البصرى: من درارى النجوم علماً وتقوى وزهدا وورعاً، وعفة ورقة، وتنزهاً، وفقهاً ومعرفة، إلى العقول. وعلمه معروف واسع فى التصوف والزهد والتفسير وكنيته أبو سعيد، ولد عام ٢٢هـ، وغادر المدينة إلى البصرة سنة ٣٨هـ، وأقام بها إلى أن توفى سنة ١١٠ هـ .

وحاصل مذهب الحكماء: أن للوجود مفهوماً واحداً مشتركا بين الوجودات، والموجودات حقائق مختلفة متكثرة بأنفسها. لا بمجرد عارض الإضافة، لتكون متماثلة متفقة الحقيقة، ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنساً لها، بل هو عارض لازم لها كنور الشمس، ونور السراج، فإنهما مختلفان بالحقيقة واللوازم، مشتركان في عارض النور، وكذا بياض الثلج والعاج .

بل كالكم والكيف المشتركين في العرضية، بل الجوهر، والعرض المشتركين في الإمكان والوجود. إلا أنه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص. كما في أقسام الممكن، وأقسام العرض توهم أن تكثر الوجودات .

وكونها حصة حصة[1] إنما هو بمجرد الإضافة إلى الماهيات المعروضة لها. كبياض هذا الثلج وذاك ونور هذا السراج وذاك، وليس كذلك، بل هي حقائق مختلفة متغايرة متدرجة تحت هذا المفهوم العارض الخارج عنها.

وإذا اعتبر تكثر ذلك المفهوم وصيرورته حصة حصة بإضافته إلى الماهيات فهذه الحصص أيضا خارجة عن تلك الوجودات المختلفة الحقائق .

فهناك أمور ثلاثة : مفهوم الوجود.

وحصصه المتعينة بإضافته إلى الماهيات.

والوجودات الخاصة المختلفة الحقائق .

فمفهوم الوجود ذاتي داخل في حصصه، وهما خارجان عن الوجودات الخاصة. والوجود الخاص عين الذات في الواجب تعالى، وزائد خارج فيما سواه ..

---

(١) الحصة : النصيب من الشيء ، وتطلق على الفترة من الزمن .

تفريع: إذا عرفت هذا فنقول: كما أنه يجوز أن يكون هذا المفهوم العام زائداً على الوجود الواجبى، وعلى الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقائق مختلفة. يجوز أن يكون زائداً على حقيقة واحدة مطلقة. موجودة هى حقيقة الوجود الواجب تعالى. كما ذهب إليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود[١] .

ويكون هذا المفهوم الزائد أمراً اعتبارياً غير موجود إلا فى العقل، ويكون معروضه موجودا حقيقيا خارجيا هو حقيقة الوجود .

والتشكيك الواقع فيه. لا يدل على عرضيته بالنسبة إلى أفراده، فإنه لم يقسم برهان على امتناع الاختلاف فى الماهيات، والذاتيات بالتشكيك .

وأقوى ما ذكروه: أنه اذا اختلفت الماهية، والذاتى فى الجزئيات لم تكن ماهيتها واحدة، ولا ذاتيها واحداً، وهو منقوض بالعارض، وأيضا الاختلاف بالكمال، والنقصان بنفس الماهية. كالذراع، والذراعين فى المقدار لا يوجب تغاير الماهية[٢].

---

(١) وحدة الوجود هو مذهب ابن عربى كما يرى المؤرخون ومدار هذا المذهب لديه:- أن الحقيقة الوجودية واحدة فى جوهرها وذاتها، متكثرة بصفاتها وأسمائها، ولا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات، وهى قديمة أزلية لا تتغير وإن تغيرت الصور الوجودية التى تظهر فيها.
فإذا نظرت إليها من حيث هى ذاتها قلت هى الحق، ومن حيث صفاتها وأسماؤها أى ظهورها فى أعيان الممكنات، قلت هى الخلق، فهى الحق والخلق، والواحد والكثير، والقديم والحادث، والأول والآخر، والظاهر والباطن. ولا فرق لديه بين الواحد والكثير، والحق والخلق.
وا لله هو الحقيقة الأزلية، والوجود المطلق الواجب الذى هو أصل كل ما كان، وما هو كائن، وما سيكون . ويبنى ابن عربى على وحدة الوجود وحدة الأديان، والكل عنده يعبدون ا لله الواحد المتجلى فى صور كل المعبودات .

(٢) الماهية: ماهية الشئ: كنهه وحقيقته، أخذت من النسبة إلى ما هو أو ما هى .

قال الشيخ صدر الدين القونوى رضى الله تعالى عنه فى رسالته الهادية: إذ ما اختلفت حقيقة فى كونها فى أى شئ أقوى، أو أقدم، أو أشد، أو أولى. فكل ذلك عند المحقق راجع إلى الظهور دون تعدد واقع فى الحقيقة الظاهرة. أى حقيقة كانت من علم، ووجود وغيرهما مقابل يستعد لظهور الحقيقة فيه من حيث هى أتم منها من حيث ظهورها فى مقابل آخر. مع أن الحقيقة واحدة فى الكل والمفاضلة، والتفاوت. واقع بين ظهوراتها بحسب الأمر المظهر المقتضى تعين تلك الحقيقة تعيناً مخالفاً لتعينه فى أمر آخر.

فلا تعدد فى الحقيقة من حيث هى ولا تجزئة، ولا تبعيض، وأما ما قيل: لو كان الضوء والعلم يقتضيان زوال العشى[1]، ووجود المعلوم. لكان كل ضوء، وعلم كذلك. فصحيح لو لم يقصد به الحكم بالاختلاف فى الحقيقة.

ثم إن مستند الصوفية فيما ذهبوا إليه هو الكشف، والعيان. لا النظر والبرهان، فإنهم لما توجهوا إلى جناب الحق سبحانه بالتعرية الكاملة، وتفريغ القلب بالكلية عن جميع التعلقات الكونية، والقوانين العلمية مع توحد العزيمة، ودوام الجمعية، والمواظبة على هذه الطريقة دون فترة، ولا تقسيم خاطر، ولا تشتت عزيمته. مَنَّ الله تعالى عليهم بنور كاشف يريهم الأشياء كما هى ..[2]

---

(١) العشى: من عشاء عشواً: مساء بصره ليلاً، ويراد به بدء الظلام، وطعام العشى يقابله الغداء .
والعشاء:- أول ظلام الليل، أو من صلاة المغرب إلى العتمة .

(٢) الكشف والكاشفة من كشف الشئ كشفاً بمعنى أظهره، ورفع عنه ما يواريه، ويقال كشف عنه الهم أى أزاله، وكشف عنه الحجاب أى حجاب الظلمة، فرأى الحقائق فهى مكاشفة لا بعين البصر، ولكن بعين البصيرة. والكشف الحق هو الذى لا يعارض الكتاب والسنة، والله سبحانه ضمن للإنسان العصمة فى الكتاب والسنة .

هذا النور يظهر فى الباطن عند ظهور أطوار وراء العقل، ولا تستبعدن وجود ذلك، فوراء العقل أطوار كثيرة. تكاد لا يعرف عددها إلا ا لله تعالى، ونسبة العقل إلى ذلك النور كنسبة الوهم إلى العقل ..

فكما يمكن أن يحكم العقل بصحة مالا يدركه الوهم كوجود موجود مثلا. لا يكون خارج العالم، ولا داخله، كذلك يمكن أن يحكم ذلك النور الكاشف بصحة بعض مالا يدركه العقل. مع أن وجود حقيقة كذلك ليس من هذا القبيل .

فإن كثيراً من الحكماء والمتكلمين ذهبوا إلى وجود الكلى الطبيعى فى الخارج، وكل من تصدى لبيان امتناعه بالاستدلال. لا تخلو بعض مقدماته عن شائبة اختلال.

والمقصود ههنا رفع الاستحالة العقلية، والاستبعادات العادية. عن هذه المسئلة لا إثباتها بالبراهين، والأدلة.

فإن الباحثين عنها تصحيحا، وتزييفا، وتقوية، وتضعيفا ما قدروا إلا على حجج، ودلائل. غير كافية، وشكوك وشبه ضعيفة واهية .

فمن الأدلة الدالة على امتناع وجود الكلى الطبيعى. ما أورده المحقق الطوسى فى رسالته المعمولة فى "أجوبة المسائل" التى سأله عنها الشيخ صدر الدين القونوى – قدس سره–: وهو أن الشئ العينى لا يقع على أشياء متعددة، فإنه إن كان فى كل واحد من تلك الأشياء لم يكن شيئا بعينه بل كان أشياء .

وإن كان فى كل واحد من تلك الأشياء لم يكن شيئا بعينه بل كان أشياء .

وإن كان فى الكل من حيث هو كل، والكل من هذه الحيثية شئ واحد ملم يقع على أشياء[1] .

---

(١) مُلم: الشديد من كل شئ، ورجل ملم: يجمع أهل بيته وعشيرته والملمة: النازلة الشديدة من شدائد الأمور.

وإن كان في الكل بمعنى التفرق في آحاده. كان في كل واحد جزء من ذلك الشئ.

وإن لم يكن في شئ من الأجساد، ولا في الكل لم يكن واقعا عليه .

وأجاب عنه المولى العلامة شمس الدين الفنارى في شرحه "لمفتاح الغيب" باختيار الشق الأول .

وقال: معنى تحقيق الحقيقة الكلية في أفرادها: تحققها تارة متصفة بهذا التعين، وأخرى بذلك التعين .

وهذا لا يقتضى كونها أشياء. كما لا يقتضى تحول الشخص الواحد في أحوال مختلفة، بل متباينة كونها أشخاصاً .

ثم قال: فإن قلت: كيف يتصف الواحد بالذات بالأوصاف المتضادة كالمشرقية، والمغربية، والعلم، والجهل، وغيرها .

قلت: هذا استبعاد حاصل من قياس الكلى على الجزئى، والغائب على الشاهد، ولا برهان على امتناعه في الكلى .

ومنها: ما أفاده المولى قطب الدين الرازى[1]، وهو أن عدة من الحقائق كالجنس، والفصل، والنوع تتحقق في فرد. فلو وجدت امتنع الحمل بينها ضرورة امتناع الحمل بين الموجودات المتعددة .

وأجاب عنه العلامة الفنارة: بأنه من الجائز أن تكون عدة من الحقائق المتناسبة

---

(١) قطب الدين الرازى: هوزين الدين محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازى المتوفى بعد سنة ٦٦٦هـ، من فقهاء الحنفية، وله (حدائق الحقائق) في التصرف، كما أن له مصنفات أخرى كثيرة في مختلف العلوم على طريقة أهل عصره .

موجودة بوجود واحد شاملاً لها. من حيث هي. كالأبوة القائمة بمجموع أجزاء الأب من حيث هو مجموع .

ولا يلزم من عدم الموجودات المتعددة عدم الوجود مطلقا، بل هم مصرحون بأن جعل الجنس، والفصل، والنوع واحداً .

وأما الدلائل الدالة على وجود الكلى الطبيعى فى الجملة. فليست مما تفيد هذا المطلوب على اليقين، بل على الاحتمال مع أنها مذكورة فى الكتب المشهورة. مع ما يرد عليها، فلهذا وقع الإعراض عن إيرادها والاشتغال بما يدل على إثبات هذا المطلوب بعينه .

فنقول: لا شك أن مبدأ الموجودات موجود بعينه، فلا يخلو: إما أن يكون حقيقة الوجود أو غيره، ولا جائز أن يكون غيره ضرورة احتياج غير الوجود فى وجوده. إلى غير هو الوجود.

والاحتياج ينافى الوجوب، فتعين أن يكون حقيقة الوجود، فإن كان مطلقا فقد ثبت المطلوب، وإن كان متعينا يمتنع ان يكون التعين داخلا فيه. والا لتركب الواجب فتعين أن يكون خارجا .

فالواجب محض ما هو الوجود، والتعين صفة عارضة.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون التعين عينه؟

قلت: إن كان التعين بمعنى ما به التعين يجوز أن يكون عينه، لكن لا يضرنا، فإن ما به تعينه إذا كان ذاته ينبغى أن يكون هو فى نفسه غير متعين وإلا تسلسل. وإن كان بمعنى التشخص لا يجوز أن يكون عينه، لأنه من المعقولات الثانية التى لا

يحاذى بها أمر فى الخارج . [١]

ثم إنه لا يخفى على من تتبع معارفهم المثبتة فى كتبهم. أن ما يحكى من مكاشفاتهم، ومشاهداتهم. لا يدل إلا على إثبات ذات مطلقة محيطة بالمراتب العقلية.

والعينية منبسطة على الموجودات الذهنية، والخارجية ليس لها تعين يمتنع معه ظهورها مع تعين آخر من التعينات الإلهية والخلقية .

فلا مانع أن يثبت لها تعين بجامع التعينات كلها لدينا فى شيئاً منها، ويكون عين ذاته غير زائد عليه لا ذهنا، ولا خارجا.

إذا تصوره العقل بهذا التعين امتنع عن فرضه مشتركا بين كثيرين اشتراك الكلى بين جزئياته لا عن تحوله وظهوره فى الصور الكثيرة، والمظاهر غير المتناهية علماً، وعينا، وغيبا، وشهادة بحسب النسب المختلفة والاعتبارات المتغايرة ..

واعتبر ذلك بالنفس الناطقة الحيوانية السارية فى أقطار البدن، وحواسها الظاهرة، وقواها الباطنة، بل النفس الناطقة الكمالية، فإنها إذا تحققت بمظهرية الإسم الجامع كان التروض من بعض حقائقها اللازمة فيظهر فى صور كثيرة من غير تقيد، وانحصار، فتصدق تلك الصور عليها، وتتصادق لاتحاد عينها. كما يتعدد لاختلاف صورها.

ولذا قيل: فى إدريس إنه هو (إلياس المرسل إلى بعلبك) لا بمعنى أن العين خلع

---

(١) الله تعالى لا يحتاج إلى إرادة خارجية - تعالت قدرته - فهو القيوم الذى لا يوصف به سواه، وهو صيغة مبالغة لقائم، ومعناه الشديد القيام على الأشياء والحافظ عليها .

ويرى بعض أئمة الصوفية: أن من علم أنه تعالى الحى القيوم الذى لا يموت، فإنه لا يعتمد على مخلوق، لأن من اعتمد على مخلوق وتوكل عليه لوقت حاجته يحتمل فناؤه وقت حاجته إليه، فيضيع رجاءه وأصله.

الصورة الإدريسية، ولبس الصورة الإلياسية، وإلا لكان قولا بالتناسخ[١] .

بل إن هوية إدريس مع كونها قائمة فى أنية وجوده، وصورته فى السماء الرابعة[٢] ظهرت وتعينت فى أنية إلياس الباقى إلى الآن.

فيكون من حيث العين، والحقيقة واحدا، ومن حيث التعين الصدرى اثنين كتحول جبريل، وميكائيل، وعزرائيل عليهم الصلاة والسلام يظهرون فى الآن الواحد. فى مائة ألف مكان بصور شتى كلها قائمة بهم ..

وكذلك أرواح الكمل، كما يروى عن قضيب البان الموصلى – رحمة الله عليه – أنه كان يرى فى زمان واحد، فى مجالس متعددة مشتغلا فى كل بأمر غير ما فى الآخر[٣] .

---

(١) التناسخ: (تناسخ) الشيئان: نسخ أحدهما الأخر، تناسخت الأشياء: تداولت فكان بعضها مكان بعض، تناسخت الأرواح: انتقلت من أجسام إلى أخرى: كما يزعم بعضهم . والتناسخ: عقيدة شاع أمرها بين الهنود وغيرهم من الأمم القديمة، مؤداها أن روح الميت تنتقل إلى حيوان أعلى أو أقل منزلة لتنعم أو تعذب، جزاء على سلوك صاحبها الذى مات، وأصحاب هذه العقيدة الفاسدة. لا يقولون بالبعث .

(٢) فى تفسير قوله تعالى (وإن الياس لمن المرسلين) الصافات: أية ١٢٣ نجد أن الياس رده الله إليه وأخر عنه مذاقة الموت، وقرأ ابن مسعود (وإن ادريس) إشارة إلى أن الياس هو إدريس عليه السلام .

(٣) هذه حالات فريدة فى الغيبة والحضور، وكانت تحدث لعبد الله بن المبارك رضى الله عنه إذ كان يرى فى الحج. وهو لم يخرج من بيته!

وأما قضيب البان الموصلى: فهو أبو الفيض عبد القادر بن محمد، شهرته ابن قضيب البان (٩٧١هـ) وله التآليف الحسنة الدالة على رسوخ قدمه فى التصوف والمعارف الإلهية.

ومنها (الفتوحات المدنية) و (نهج السعادة) (شرح أسماء الله الحسنى) و (رسالة فى أسرار الحروف) وكتاب (مقاصد القصائد) و (نفحة البان) و (حديقة اللآل فى وصف الآل) و (كتاب المواقف الإلهية) و (عقيدة أرباب الخواص) وغير ذلك ما يفوق على أربعين تأليفاً.

ولد ابن قضيب البان فى حماه، وبها نشأ، ثم ارتحل إلى مكة وجاور بها، وتوجه منها إلى القاهرة، وبشره شيخ الإسلام يحيى بن زكريا: أنه سيكون شيخاً للإسلام، وقد تحقق له ذلك .

ولما لم يسع هذا الحديث أوهام المتوغلين فى الزمان، والمكان تلقوه بالردّ والعناد، وحكموا عليه بالبطلان والفساد.

وأما الذين منحوا التوفيق للنجاة من هذا المضيق لما رأوه متعاليا عن الزمان والمكان: علموا أن نسبة جميع الأزمنة، والأمكنة إليه. نسبة واحدة متساوية فجوزوا ظهوره فى كل زمان، وكل مكان، بأى شأن شاء وبأى صورة أراد.

تمثيل: إذا انطبقت صورة واحدة جزئية فى مرايا متكثرة متعددة مختلفة بالكبر، والصغر، والطول، والقصر، والاستواء، والتحديب، والتقعير. وغير ذلك من الاختلافات، فلا شك أنها تكثرت بحسب تكثر المرايا، واختلفت انطباعاتها بحسب اختلافاتها.

وأن هذا التكثر غير قادح فى وحدتها. والظهور بحسب كل واحدة من تلك المرايا غير مانع فيها أن تظهر بحسب سائرها .

فالواحد الحق سبحانه – و لله المثل الأعلى – بمنزلة الصورة الواحدة، والماهيات بمنزلة المرايا المتكثرة المختلفة باستعدادتها. فهو سبحانه يظهر فى كل عين بحسبها من غير تكثر، وتغير فى ذاته المقدسة، ومن غير أن يمنعه الظهور بأحكام بعضها عن الظهور بأحكام سائرها كما عرفته فى المثال المذكور .(١)

(وحدانية الله)

لما كان الواجب تعالى عند جمهور المتكلمين: حقيقة واحدة موجودة بوجود خاص. وعند شيخصهم، والحكماء: وجوداً خاصاً. احتاجوا فى اثبات وحدانيته،

---

(١) هذه الفكرة قريبة جداً مما ذكره ابن عربى عن وحدة الوجود. فالله تعالى موجود فى كل شى باعتبار ونسبة وإضافة حسب حال الشى ذاته .

ونفى الشريك عنه إلى حجج، وبراهين. كما أوردوها فى كتبهم .

وأما الصوفية القائلون بوحدة الوجود. فلما ظهر عندهم: أن حقيقة الواجب تعالى هو الوجود المطلق. لم يحتاجوا إلى إقامة الدليل على توحيده، ونفى الشريك عنه، فإنه لا يمكن أن يتوهم فيه إثنينية، وتعدد من غير أن يعتبر فيه تعين، وتقيد[1] .

فكل ما يشاهد، أو يتخيل، أو يتعقل من المتعدد، فهو الموجود، ألوجود الإضافى لا المطلق .

نعم يقابله العدم، وهو ليس بشئ. ثم أن الوجود الحق سبحانه وحدة غير زائدة على ذاته، وهى اعتباره من حيث هو هو، وهى ليست بهذا الاعتبار نعتا للواحد، بل عينه، وهى المراد عند المحققين بالأحدية الذاتية .

ومنها تنشئ الوحدة، والكثرة المعلومتان للجمهور. أعنى العدديتين، وهى إذا اعتبرت مع انتفاء جميع الاعتبارات سميت أحدية، وإذا اعتبرت مع ثبوتها سميت واحدية.

(صفات ا لله)

ذهبت الأشاعرة: إلى أن لله تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته، فهو عالم بعلم، قادر بقدرة، مريد بإرادة، وعلى هذا القياس ..

وذهب الحكماء: إلى أن صفاته تعالى عين ذاته. لا بمعنى أن هناك ذاتا. وله صفة. وهما متحدان حقيقة، بل بمعنى: أن ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا .

---

(١) يريد بها المؤلف – رحمه ا لله – أن ا لله عز وجل ليس له ثان، ولا تعدد، ولا شريك فى الملك، يقول تعالى (لو كان فيهما إلهة إلا ا لله لفسدتا) الأنبياء ٢٢ ويقول (ما اتخذ ا لله من ولد وما كان معه من إله) المؤمنون ٩١ ويقول (قل إنى أمرت أن أعبد ا لله ولا أشرك به إليه أدعو وإليه مآب) الرعد: ٣٠ .
والثنوية: مذهب يقول بإلهين إثنين، إله للخير، وإله للشر، ويرمز لهما بالنور والظلام !!

مثلا ذاتك ليست كافية فى انكشاف الأشياء وظهورها عليك، بل تحتاج فى ذلك إلى صفة العلم التى تقوم بك بخلاف ذاته تعالى، فإنه لا يحتاج فى انشكاف الأشياء وظهورها عليه إلى صفة تقوم به [١] .

بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه لأجل ذاته. فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم، وكذا الحال فى القدرة، فإن ذاته مؤثرة بنفسها لا بصفة زائدة عليها. كما فى ذواتنا فهى بهذا الاعتبار قدرة .

وعلى هذا تكون الذات، والصفات متحدة فى الحقيقة. متغايرة بالاعتبار، والمفهوم.

وأما الصوفية – قدس الله أسرارهم – فذهبوا إلى أن صفاته تعالى عين ذاته بحسب الوجود، وغيرها بحسب التعقل.

قال الشيخ الأكبر – رضى الله تعالى عنه –: قوم ذهبوا إلى نفى الصفات، وفوق الأنبياء،[٢] والأولياء والصحيح يشهد بخلافه، وقوم أثبتوها. وحكموا بمغايرتها للذات حق المغايرة، وذلك كفر محض، وشرك بحت.

---

(١) صفات الله تعالى الإيمان بها واجب، فالله تعالى لم يزل متصفاً بصفات الكمال: صفات الذات وصفات الفعل، ولا يجوز أن يعتقد أن الله وصف بصفة بعد أن لم يكن متصفاً بها، لأن صفاته سبحانه صفات كمال، وفقدها صفة نقص.

ولا يجوز أن يكون قد حصل له الكمال بعد أن كان متصفاً بضده، فالخلق والتصوتر، والإماته والإحياء، والقبض، والبسط، والطى، والاستواء والإتيان والمجى والنزول، والغضب والرضى، ونحو ذلك مما وصف به نفسه ووصفه به رسوله. لا نستطيع إدراك كنهها وحقيقتها، ولا نتأولها، وإنما نؤمن بها كما ذكرها الله تعالى فى كتابه المجيد.

(٢) لا نستطيع استخدام كلمة الذوق مع الأنبياء، لأن النبى يوحى إليه، وماله بعد الوحى من اختيار، إن عليه الا البلاغ، هناك تشريع، والزام، وربما استحسان من النبى .

وقال بعضهم – قدس الله سره – من صار إلى إثبات الذات، ولم يثبت الصفات كان جاهلا مبتدعا، ومن صار إلى إثبات صفات مغايرة للذات حق المغايرة، فهو ثنوى كافر ومع كفره جاهل.(١)

وقال أيضا – رضى الله عنه: ذواتنا ناقصة، وإنما تكملها الصفات، فأما ذات الله تعالى. فهى كاملة لا تحتاج فى شئ إلى شئ إذ كل محتاج إلى شئ فهو ناقص. والنقصان لا يليق بالواجب تعالى. فذاته تعالى كافية للكل فى الكل ..

فهى بالنسبة إلى المعلومات علم، وبالنسبة إلى المقدورات قدرة، وبالنسبة إلى المرادات إرادة، وهى واحدة ليس فيها إثنينية بوجه من الوجوه .

(علم الله)

أطبق الكل على إثبات علمه تعالى إلا شرذمة قليلة من قدماء الفلاسفة لا يعبأ بهم. ولما كان المتكلمون يثبتون صفات زائدة على ذاته تعالى. لم يشكل عليهم الأمر فى تعلق علمه سبحانه بالأمور الخارجة عن ذاته بصور مطابقة لها زائدة عليه .

وأما الحكماء: فلما لم يثبوتها اضطرب كلامهم فى هذا المقام. وحاصل ما قاله الشيخ فى "الإشارات": أن المبدأ الأول تعالى لما عقل ذاته بذاته، وكانت ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله ذاته بذاته.

فتعلقه للكثرة لازم معلول له، فصور الكثرة التى هى معقولاته هى معلولاته،

---

(١) الثنوى كما تقدم هو الذى يعتقد فى وجود إله مع الله عز وجل، ويزعم أنه له ثان، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً "إن الله لا يغفر أن يشرك ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالاً بعيداً" سورة النساء: ١١٦ .

ولوازمه مترتبة ترتب المعلومات.

فهى متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة، وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها. بل هى واحدة.

وتكثر اللوازم والمعلومات لا ينافى وحدة علتهما الملزومة إياها. سواء كانت تلك اللوازم متقررة فى ذات العلة أو مباينة له فاذاً تقرر الكثرة المعلولة فى ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلة والوجود لا يقتضى تكثره .

والحاصل: أن واجب الوجود واحد. ووحدته لا تزول بكثرة الصور المتقررة فيه.

واعترض عليه الشارح المحقق: بأنه لا شك فى أن القول بتقرر لوازم الأول فى ذاته قول بكون الشئ الواحد فاعلا وقابلا معا، وقول بكون الأول موصوفا بصفات غير إضافية، ولا سلبية، وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

وقول بأن معلول الأول غير مباين لذاته، وبأنه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباين ذاته، بل يتوسط الأمور الحالة فيه إلى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلين بنفى العلم عنه تعالى . [١]

---

(١) علم الله تعالى يشرق على كل شئ، فيجلى بواطنه وخوافيه. ويكشف بداياته ونهاياته، ويكتنه ذاته وصفاته، فالشهود والغيب لديه سواء، والقريب والبعيد والقاصى والدانى.

فهو سبحانه يحصى أعمالنا الماضية والحاضرة، ويعلم ما سيحدث لنا (إليه يرد علم الساعة وما تخرج من قمرات من أكمامها وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه) فصلت : ٤٧ (وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه اعلم بذات الصدور. ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) الملك ١٣-١٤ (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما فى البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا بعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا مرطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين) الأنعام : ٥٩ .

وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها، والمشاغبون القائلون باتحاد العاقل والمعقول. إنما ارتكبوا تلك المحالات حذراً من التزام هذه المعانى.

ثم أشار المحقق إلى ما هو الحق عنده وقال: العاقل كما لا يحتاج فى ادراك ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذاته التى بها هو هو.

فلا يحتاج أيضا فى إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر التى بها هو هو.

واعتبر من نفسك أنك تعقل شيئا بصورة تتصورها أو تستحضرها، فهى صادرة عنك. لا بانفرادك مطلقاً، بل بمشاركة (ما) من غيرك، ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرها، بل كما تعقل ذلك الشئ بها كذلك تعقلها أيضاً بنفسها من غير أن تتضاعف الصورة فيك، بل إنما تتضاعف الصورة فيك، بل إنما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بتلك الصورة فقط، أو على سبيل التركيب.

فاذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذا الحال. فما ظنك بحال الفاعل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه؟

ولا تظن أن كونك محلا لتلك الصورة شرط فى تعقلك إياها. فإنك تعقل ذاتك مع أنك لست بمحل لها، وإنما كونك محلا لتلك الصورة شرطا فى حصول تلك الصورة لك. الذى هو شرط فى تعقلك إياها، فإن حصلت بتلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك.

ومعلوم أن حصول الشئ لفاعله فى كونه حصولا لغيره. ليس دون حصول الشئ لقابله، فاذا المعلومات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير أن تحل

فيه، فهو عاقل إياها من غير أن تكون هى حالة فيه.[١]

وإذا تقرر هذا فأقول: قد علمت أن الأول تعالى عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته فى الوجود. إلا فى اعتبار المعتبرين وحكمت بأن عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الأول .

فاذا حكمت بكون العلتين أعنى ذاته، وعقله لذاته شيئا واحدا فى الوجود من غير تغاير يقتضى كون أحدهما مباينا للأول، فاحكم بكون المعلولين أيضا أعنى المعلول الأول، وعقل الأول له شيئا واحداً فى الوجود من غير تغاير يقتضى كون أحدهما مباينا للأول والثانى متقرر فيه .

وكما حكمت بكون التغاير فى العلتين اعتباريا محضاً. فاحكم بكونه فى المعلولين كذلك. فإذن وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الأول إياه من غير احتياج إلى صورة مستفاضة مستأنفة تحل ذات الأول تعالى عن ذلك .

ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها، وهى تعقل الواجب ولا موجود إلا وهو معلول للأول الواجب. كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها .

والأول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها، بل بأعيان

---

(١) مذهب الحلول يُنسب إلى ابن عربى، ذكره فى كتابه (محاضرة الأبرار) وكذا فى (الفتوحات المكية) ويستخدم مصطلحات رمزية تدلل على ذلك مثل (الفناء فى ا لله) وهو أعلى الكرامات، حيث يفقد العبد الشعور بالأفعال الإنسانية الخاصة به وبغيره، بأن يراها آثار ا لله الذى هو علتها الوحيدة، ثم يفقد الشعور بقواه وصفاته، فا لله وليس هو الذى يبصر ويسمع ويفكر، ثم يزول شعوره بشخصيته، وتستغرق نفسه فى مشاهدة ا لله والأمور الإلهية، ثم يتجلى ا لله للعبد فى مشاهداته، فيراه فى كل شئ، ويراه فى نفسه.

تلك الجواهر والصور، وكذلك الوجود على ما هو عليه.

فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة[١] من غير لزوم محال من المحالات المذكورة. انتهى كلامه.

وأورد عليه بعض شارحي (فصوص الحكم) أن تلك الجواهر العقلية لكونها ممكنة حادثة مسبوقة بالعدم الذاتي معلومة للحق سبحانه قبل وجودها. فكيف يكون علم الأول سبحانه بها عين وجودها؟

وأيضا تبطل بذلك العناية المفسرة عند الحكماء بالعلم الأزلي الفعلي المتعلق بالكليات كليا، وبالجزئيات أيضا جزئيا السابق على وجود الأشياء، وأيضا يلزم احتياج ذاته في أشرف صفاته إلى ما هو غيره وصادر عنه .

والحق أن من أنصف من نفسه: علم أن الذى أبدع الأشياء وأوجدها من العدم إلى الوجود سواء كان العدم زمانيا أو غير زماني. يعلم تلك الأشياء بحقائقها وصورها اللازمة لها الذهنية والخارجية قبل ايجاده إياها وإلا لم يمكن فيه إعطاء الوجود لها، فالعلم بها غير وجودها .

والقول باستحالة أن تكون ذاته وعلمه الذى هو عين ذاته محلا للأمور المتكثرة إنما يصح إذا كانت غيره تعالى كما هو عند المحجوبين عن الحق .

أما إذا كانت عينه من حيث الوجود والحقيقة وغيره باعتبار التقييد والتعين،

---

(١) قال تعالى (وما تكون فى شأن وما تتلو منه من قرآن ولا تعملون من عمل إلا كنا عليكم شهوراً اذ تفيضون وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر الا فى كتاب مبين) يونس : ٦١ .

فلا يلزم ذلك، وفى الحقيقة ليس حالا ولا محلا، بل شئ واحد يظهر بالمحلية تارة وبالحالية تارة أخرى .

إذا علم الأول سبحانه ذاته بذاته، فهو باعتبار انه يعلم ويعلم يكون عالما ومعلوما، وباعتبار أنه يعلم ذاته بذاته لا بصورة زائدة عليه يكون علما.[1]

فهناك أمور ثلاثة لا تمايز بينها الا بحسب الاعتبار، واذا اعتبر كونه ذاته نسبيا لظهوره على نفسه لحقه الفورية.

وإذا اعتبر كونه واجد المعلومة غير فاقد له شاهدا إياه غير غائب عنه، تعين نسبة الوجود والشهود والواجدية والموجودية والشاهدية والمشهودية.

ولا شك أن علمه سبحانه بذاته وبهذه الاعتبارات التى هى صفاته لا يحتاج إلى صورة زائدة عليه[2].

وكذلك علمه بماهيات الأشياء وهوياتها. فإن ماهياتها وهوياتها ليست عبارة إلا عن الذات العالية متلبسة بأمثال هذه الاعتبارات المذكورة المنتشئة التعقل بعضها عن بعض جمعا وفرادى على وجه كلى أو جزئى .

فلا يحتاج فى العلم بها إلى صورة زائدة. فلا فعل هناك، ولا قبول، ولا حال، ولا محك، ولا احتياج فى شئ من كمالاته إلى ما هو غيره صادر عنه - تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيراً -.

---

(١) الذات لا تنفصل عن الصفات لله عز وجل، فالذات الموصوفة بصفات الكمال الثابتة لها لا تنفصل عنها.

(٢) كما تقدم فعلم الله لا حدود له (يا بنى انها إن تك مثقال حبة من خردل فتكن فى صخرة أو فى السموات أو فى الأرض يأت بها الله ان الله لطيف خبير) لقمان : ١٦ . ونقرأ قوله تعالى ﴿ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ ق: ١٦ .

(العلم بالمعلول)

قالت الحكماء: يعلم الأول سبحانه الأشياء بسبب علمه بذاته، لأنه يعلم ذاته التى هى مبدأ تفاصيل الأشياء. فيكون عنده أمر بسيط هو مبدأ العلم بتفاصيلها، وهو علمه تعالى بذاته .

فإن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلولات سواء كانت بواسطة أولا .

فالعلمُ بذاته التى هى علة ذاتية للمعلول الأول. يتضمن العلم به.

ثم المجموع علة قريبة للمعلول الثانى فيلزم العلم به أيضا .

وهكذا إلى آخر المعلومات، فعلمه بذاته يتضمن العلم بجميع الموجودات جمالا فاذا فصل ما فيه. امتاز بعضها عن بعض، وصارت مفصلة.

فهو كأمر بسيط ويكون مبدأ لتفاصيل أمور متعددة، فكما أن ذاته مبدأ لخصوصيات الأشياء وتفاصيلها. كذلك علمه بذاته مبدأ للعلوم بالأشياء وتفاصيلها.

ونظيره ما يقال فى تضمن العلم بالماهية العلم بأجزائها إجمالا، وكونه مبدأ لتفاصيلها ولا يذهب عليك أنه يلزم من ذلك علمه بالجزئيات من حيث هى جزئية.

فإن الجزئيات أيضا معلولة له كالكليات فيلزم علمه بها أيضا.

وقد اشتهر عنهم أنهم: ادعوا انتفاء علمه بالجزئيات من حيث هى جزئية، لا مستلزامه التغير فى صفاته الحقيقية، ولكن أنكره بعض المتأخرين.

وقال: نفى تعلق علمه بالجزئيات مما أحال عليهم من لم يفهم كلامهم، وكيف ينفون تعلق علمه بالجزئيات. وهى صادرة عنه وهو عاقل لذاته عندهم.

ومذهبهم: أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول؟ بل لما نفوا عنه الكون فى المكان جعلوا نسبة جميع الأماكن إليه نسبة واحدة متساوية .

ولما نفوا عنه الكون فى الزمان جعلوا نسبة جميع الأزمنة ماضيها ومستقبلها وحالها إليه نسبة واحدة .

فقالوا: كما يكون العالم بالأمكنة إذا لم يكن مكانيا يكون عالما بأن زيدا فى أى جهة من جهات عمرو، وكيف تكون الإشارة منه إليه، وكم بينها من المسافة. [١]

وكذلك فى جميع ذوات العالم، ولا يجعل نسبة شى منها إلى نفسه لكونه غير مكانى. كذلك العالم بالأزمنة إذا لم يكن زمانيا يكون عالما بأن زيداً فى أى زمان يولد وعمر فى أى زمان، وكم يكون بينهما من المدة ؟

وكذلك فى جميع الحوادث المرتبطة بالأزمنة، ولا يجعل نسبة شئ منها إلى زمان يكون حاضرا له، فلا تقول هذا مضى، وهذا بعد، وهذا موجود الآن .

بل يكون جميع ما فى الأزمنة حاضرا عنده. متساوى النسبة إليه. مع علمه بنسبة البعض إلى البعض وتقدم البعض على البعض.

إذا تقرر هذا عندهم، وحكموا به. ولم يسع هذا الحكم أوهام المتوغلين فى

---

(١) لسنا فى حاجة الى أن نؤكد الى ان ا لله تعالى يمتد علمه الى الزمان والمكان.

فالزمان بيده تعالى، بدايته ونهايته وحدوثه وهذا مقرر فى علم ا لله تعالى سلفاً. فالآجال من الزمان وهى مضروبة معلومة لديه تعالى، كذلك المكان يعلمه ا لله تعالى داخلاً وخارجاً، ظاهراً وباطناً لا تخفى عليه خافية فى الأرض ولا فى السماء وهو السميع العليم، وتقرأ فى هذا قوله تعالى: "ألم تر أن ا لله يعلم ما فى السموات وما فى الأرض.ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر الا وهو معهم إينما كانوا ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة ان ا لله بكل شئ عليم" المجادلة : ٧.

المكان والزمان. حكم بعضهم بكونه مكانيا. ويشيرون إلى مكان يختص به، وبعضهم بكونه زمانيا ويقولون إن هذا فاته وإن ذلك لم يحصل لـه بعـد. وينسـبون مـن ينفـى ذلك عنه إلى القول بنفى العلم بالجزئيات الزمانية وليس كذلك .

وفى كلام الصوفيـة – قـدس الله تعالى أسـرارهم – أن الحـق سـبحانه وتعالى لما اقتضى كل شئ إما لذاته، أو بشرط، أو شروط. فيكون كل شئ لازمه أو لازم لازمـه، وهلم جرا فالصانع الذى لا يشغله شأن، عن شأن واللطيف الخبير الذى لا يفوته كمـال لابد وأن يعلم ذاتـه ولازم ذاتـه ولازم لازمـه. جمعا وفـرادى إجمالا وتفصيـلا إلى مـا لا يتناهى.

وأيضا فى كلامهم: أن الحق سـبحانه وتعالى لـه المعيـة الذاتيـة[١] مـع كـل موجـود وحضوره مع الأشياء علمه بهـا فـلا يعزب عـن علمـه مثقـال ذرة فـى الأرض ولا فـى السماء.

فالحاصل أن علمه بالأشياء على وجهين:

أحدهما: من حيث سلسلة الترتيب على طريقة قريبة من طريقة الحكماء.

والثـانى: مـن حيـث أحديتـه المحيطـة بكـل شـئ، ولا يخفـى عليـك أن علمـه تعـالى بالأشياء على الوجه الثانى مسبوق بعلمه بها على الوجه الأول .

فإن الأول علم غيبى بها قبل وجودها، والثـانى علـم شـهودى بهـا عنـد وجودهـا وبالحقيقة ليس هناك علمان، بل الحق أن الأول بواسطة وجود متعلقه أعنى المعلوم نسبة باعتبارها نسبة شهودا وحضورا لا أنه حدث هناك علم آخر .

---

(١) المعية: استحضار المسلم أن الله معه فى كل حالة، وهذا عين اليقـين، وشـعور المراقبـة (وهـو معكـم أينمـا كنتم) (وإن الله لمع المحسنين) (وقال الله إنى معكم لئن أقمتم الصلاة) (إننى معكما أسمع وأرى) .

فإن قلت يلزم من ذلك أن يكون علمه على الوجه الثانى مخصوصا بالموجودات الحالية.

قلت: نعم لكن الموجودات كلها بالنسبة إليه تعالى حالية، فإن الأزمنة متساوية بالنسبة إليه حاضرة عنده كما مرّ فى كلام بعض المحققين عن قريب .

(صفة الإرادة)

اتفق المتكلمون، والحكماء: على اطلاق القول بأنه مريد، لكن كثر الخلاف فى معنى إرادته. فعند المتكلمين من أهل السنة: أنها صفة قديمة زائدة على الذات على ما هو شأن الصفات الحقيقية.

وعند الحكماء هى العلم بالنظام الأكمل ويسمونه عناية.[1]

قال ابن سينا: العناية هى إحاطة علم الأول تعالى بالكل، وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام.

فعلم الأول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير والجود فى الكل من غير انبعاث قصر وطلب من الأول الحق .

وتحرير المذهبين: أن نقول لا يخفى أن مجرد علمنا بما يجوز صدوره عنا لا يكفى فى وقوعه، بل نجد من أنفسنا حالة نفسانية تابعة للعلم بمعانيه من المصلحة، ثم تحتاج

---

(١) الإرادة: ا لله تعالى فيما خلق وما يخلق وفيما دبر ويدير به شؤون العالم، وما ترى فى الأرض والسماء من تنوع فى الوجود، وتميز فى السمات كل هذا من مظاهر الإرادة الحره لله تعالى (ان ربك فعال لما يريد) هود: ١٠٧ (انما امره اذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) يس: ٨٢ (وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة) القصص : ٦٨ .

إلى تحريك الأعضاء بالقوة المنبثة فى العضلات فذاتنا هو الفاعل، والقوة العضلية هى القدرة.

وقصور ذلك الشئ هو الشعور بالمقدور، ومعرفة المصلحة هى العلم بالغاية والحالة النفسانية المسماة بالميلان هى التابعة للشوق المتفرع على معرفة الغاية [١].

فهذه أمور متغايرة متمايزة، فلكل واحد منها مدخل فى صدور ذلك الشئ .

فالمتكلمون المانعون تعليل أفعاله بالأغراض. يثبتون له ذاتا، وقدرة زائدة على ذاته، وعلماً بالمقدور وبما فيه من المصلحة زائداً أيضاً على ذاته وإرادته كذلك، ويجعلون للمجموع مدخلا فى الإيجاد سوى العلم بالمصلحة فتكون هى غرضا وغاية لا علة غائبة.

وأما الحكماء: فأثبتوا له ذاتا وعلما بالأشياء هو عين ذاته، ويجعلون الذات مع العلم كافيين فى الإيجاد، فعلمه عين قدرته وعين إرادته، إذ هو كاف فى الصدور، وليس له حالة شبيهة بالميلان النفسانى الذى للانسان. فما يصدر بالنسبة إلينا من الذات مع الصفات يصدر عنه بمجرد الذات، فهذا معنى اتحاد الصفات مع الذات فليس صدور الفعل منه كصدوره مناولا، وكصدوره من النار والشمس مما لا شعور له بما يصدر عنه.

وأما الصوفية – المحققون قدس الله أسرارهم – فيثبتون له سبحانه إرادة زائدة على ذاته، لكن بحسب التعقل لا بحسب الخارج كسائر الصفات فهم يخالفون المتكلمين فى إثبات إرادة زائدة على ذاته بحسب الخارج، والحكماء فى نفيها بالمرة.

---

(١) لعله من الأنسب لغة أن نقول (الميل) وليس (الميلان) وان كانت كلمة الميلان صحيحة بمعنى زال عن استوائه، فنقول مال ميلاً ويجوز أن نقول ميلا، والميل (هو الانعطاف نحو الشئ) وجمعه ميول .

(القدرة)

ذهب المليون كلهم إلى أنه تعالى قادر: أى يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شئ منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه .

وأما الفلاسفة فانهم قالوا: إيجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه، فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم أنه نقصان، وأثبتوا له الإيجاب زعما منهم أنه الكمال التام .

وأما كونه تعالى قادراً بمعنى إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل هو متفق عليه بين الفريقين.

إلا أن الحكماء ذهبوا إلى أن مشيئة الفعل الذى هو الفيض والوجود لازمة لذاته. كلزوم الصفات الكمالية له، فيستحيل الانفكاك عنها.

فمقدم الشرطية الأولى واجب الصدق، ومقدم الثانية ممتنع الصدق، وكلتا الشرطيتين صادقتان فى حق البارى سبحانه وتعالى .

وأم الصوفية – قدس الله تعالى أسرارهم – فيثبتون له سبحانه قدرة زائدة على الذات تعقلا والعلم بالنظام الأكمل واختيارا فى إيجاد العالم، لكن لا على النحو المذكور والمقصور من اختيار الخلق الذى هو تردد واقع بين أمرين كل منهما ممكن الوقوع عنده فيترجح عنده أحدهما لمزيد فائدة أو مصلحة يتوخاها .

فمثل هذا مستنكر فى حقه سبحانه. لأنه أحدى الذات وأحدى الصفات وأمره

واحد وعلمه بنفسه وبالأشياء واحد فلا يصح لديه تردد ولا إمكان حكمين مختلفين[١].

بل لا يمكن غير ما هو المعلوم المراد فى نفسه، فالاختيار الإلهى إنما هو بين الجبر والاختيار المفهومين للناس، وإنما معلوماته سواء قدر وجودها، أو لم يقدر مرتسمة فى عرصة علمه أزلا وأبدا، ومرتبة ترتيبا لا أكمل منه فى نفس الأمر، وان خفى ذلك على الأكثرين .

فالأولوية بين أمرين يتوهم إمكان وجود كل منهما إنما هو بالنسبة إلى المتوهم المتردد، وأما فى نفس الأمر فالواقع واجب، وما عداه مستحيل الوجود .

فإن قلت: قد استدل الفرغانى – رحمه الله تعالى – فى شرحه للقصيدة التائية بقوله تعالى –: ﴿ألم تر إلى ربك كيف مد الظل﴾ [٢] – أى ظلّ التكوين على المكونات – ﴿ولو شاء لجعله ساكنا﴾ – ولم يمده، على أن الحق سبحانه لو لم يشأ إيجاد العالم لم يظهر، وكان له أن لا يشأ فلا يظهر .

قلت: قولهم إن لم يشأ لم يقع صحيح، وقد وقع فى الحديث "ما لم يشأ لم يكن" ولكن صدق الشرطية – كما سبق – لا يقتضى صدق التالى أو إمكانه فلا ينافيه قاعدة الإيجاد فضلا عن الاختيار الجازم المذكور .

فقولهم فى الإيجاد الكلى للعالم كان له أن لا يشأ فلا يظهر.

إما لنفى الجبر المتوهم للعقول الضعيفة، وإما لأنه سبحانه باعتبار ذاته الأحدية غنى عن العاملين. فالصوفية متفقون مع الحكماء فى امتناع صدق مقدم الشرطية

---

(١) ليس هناك شئ فى الكون قادراً بنفسه، فالله تعالى قدير وقادر وقوى متين، ولا يؤوده خلق ولا أمر: ﴿وما كان الله ليعجزه من شئ فى الأرض ولا فى السماء إنه كان عليما قديرا﴾ فاطر : ٤٤ .

(٢) سورة الفرقان : ٤٥ .

الثانية ومخالفون معهم فى اثبات إرادة زائدة على العلم بالنظام الأكمل لازمة له بحيث يستحيل انفكاكها عن العلم كما يستحيل انفكاك العلم عن الذات .

اعلم أن المتكلمين، بل الحكماء أيضا اتفقوا على أن القديم لا يستند إلى الفاعل المختار، لأن فعل المختار مسبوق بالقصد. والقصد إلى الإيجاد مقارن لعدم ما قصد إيجاده ضرورة .

فالمتكلمون أثبتوا اختيار الفاعل، وذهبوا إلى نفى الأثر القديم، والحكماء أثبتوا وجود الأثر القديم وذهبوا إلى نفى الاختيار.[1]

وأما الصوفية – قدس الله تعالى أسرارهم – فجوزوا استناد الأثر القديم إلى الفاعل المختار وجمعوا بين اثبات الاختيار والقول بوجوب الأثر القديم.

فإنهم قالوا أفاد الكشف الصريح: أن الشئ إذا اقتضى أمرا لذاته: أى لا بشرط زائد عليه، وهو المسمى غيرا.

وإن اشتمل على شرط أو شروط هى عين الذات كالنسب والاضافات فلا يزال على ذلك الأمر، ويدوم له ما دامت ذاته كالقلم الأعلى، فإنه أول مخلوق حيث لا واسطه بينه وبين خالقه يدوم بدوامه.[2]

وكأنهم تمسكوا فى ذلك بما ذكره الآمدى من أن سبق الايجاد قصدا على

---

(١) صفة القدم: الله تعالى قديم بلا ابتداء، دائم بلا انتهاء (هو الأول والآخر) الحديد: ٣ والعلم بثبوت هذين الوصفين مستقر فى الفطر. فإن الموجودات لابد أن تنتمى إلى واجب الوجود لذاته، قطعاً للتسلسل .

(٢) ورد فى هذا حديث شريف: "عن ابن عباس – رضى الله عنه – قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أول ما خلق الله القلم، فقال له: أجر فقال: بم أجرى؟ فقال له: بما هو كائن إلى يوم القيامة" أخرجه الترمذى .

وجود المعلول كسبق الايجاد إيجابا، فكما أن سبق الإيجاد الإيجابى سبق بالذات لا بالزمان، فيجوز مثله ها هنا بأن يكون الإيجاد القصدى مع وجود المقصود زمانا ومتقدما عليه بالذات .

وحينئذ جاز أن يكون بعض الموجودات واجب فى الأزل بالواجب لذاته مع كونه مختارا فيكونان معا فى الوجود، وإن تفاوتا فى التقديم والتأخير. بحسب الذات كما أن حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات، وإن كانت معها فى الزمان .

فإن قيل إنا إذا راجعنا وجداننا ولاحظنا معنى القصد. كما ينبغى. نعلم بالضرورة أن القصد إلى غير إيجاد الموجود محال، فلابد أن يكون القصد مقارنا لعدم الأثر فيكون أثر المختار حادثا قطعا.

قلنا: تقدم القصد على الإيجاد كتقدم الإيجاد على الوجود فى أنهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما فى الوجود زمانا، لأن المحال هو القصد إلى إيجاد الموجود قبل .

الجملة فالقصد إذا كان كافيا فى وجود المقصود كان معه، وإذا لم يكن كافيا فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا إلى أفعالنا .

فإن قيل: نحن إذا راجعنا وجداننا ولاحظنا معنى القصد جزمنا بأن القصد إلى تحصيل الشئ والتأثير فيه لا يعقل إلا حال عدم حصوله كما أن إيجاده لا يعقل إلا حال حصوله، وإن كان سابقا عليه بالذات، وهذا المعنى ضرورى لا يتوقف إلا على تصور معنى القصد والإرادة كما ينبغى.

قلنا: الراجع إلى وجدانه إنما يدركه قصده، وإرادته الحادثة الناقصة لا الإرادة الكاملة الأزلية، ولا شك أنهما مختلفان حكما فالأولى ليست كافية فى تحصيل المراد.

ولهذا يختلف المراد عنها كثيرا والثانية كافية فيه فلا يمكن تخلفه عنها فأين

إحداهما من الأخرى ؟

أعلم أن الصفات الكمالية[1] كالعلم، والإرادة، والقدرة. لها اعتبارات .

أحدهما: اعتبار نسبتها إلى الحق سبحانه بملاحظة وحدته الصرفة، ومرتبة غناه عن العالمين وهى بهذا الاعتبار أزلية أبدية كاملة لا شائبة نقص منها .

وثانيهما: أن نسبة الماهيات الغير المجعولة[2] إلى نوره الوجودى كنسبة المرآة إلى ما ينطبع فيها، ومن شأن المتجلى بصفاته الكمالية أن يظهر بحسب المجلس لا بحسب المتجلى.

فاذا تجلى فى أمر ما ظهرت صفاته الكمالية فيه بحسبه لا بحسب المتجلى سبحانه فيلحقها النقص لنقصان المجلى .

فالعارف إذا أدركها بوجدانه أضاف النقص إلى عدم قابلية المجلى وأسندها إليه سبحانه كاملة مقدسة عن شائبة النقص، وإن أسندها إليه سبحانه ناقصة كان هذا الإسناد باعتبار ظهوره فى مجاليه لا بحسب صرافه وحدته .

أما غير العارف إذا أسندها إليه سبحانه ناقصة من غير تميز بعض المراتب عن بعض، أو نفاها عنه بالمرة - تعالى ا لله - عما يقوله الظالمون علوا كبيرا.

(كلام ا لله تعالى)

والدليل على كونه متكلما إجماع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام عليه وكواتر عنهم أنهم كانوا يثبتون له الكلام، ويقولون إن ا لله تعالى أمر بكذا، ونهى عن كذا،

---

(١) الصفات الكمالية لله تعالى هى التى لا ينازعه تعالى أحد فيها مثل الاستواء، والإحياء والإماته، والقبض والبسط، وعلم الغيب .. الخ

(٢) لعله من الأنسب لغة أن نقول (غير المجهول) ذلكم أن (آل لا تدخل على الغير) .

وأخبر بكذا، وكل ذلك من أقسام الكلام .

أعلم أن ها هنا قياسين متعارضين .

أحدهما: أن كلام الله تعالى صفة له، وكل ما هو صفة له فهو قديم، فكلام الله تعالى قديم.[1]

وثانيهما: أن كلامه مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة فى الوجود، وكل ما هو كذلك فهو حادث.

فكلام الله سبحانه حادث. فافترق المسلمون إلى أربع فرق .

فرقتان منهم ذهبوا إلى صحة القياس الأول .

وقدحت واحدة منهما فى صغرى القياس الثانى .

وقدحت الأخرى فى كبراه .

وفرقتان ذهبوا إلى صحة الثانى، وقدحوا فى إحدى مقدمتى الأول على التفصيل المذكور .

فأهل الحق منهم من ذهبوا إلى صحة القياس الأول، وقدحوا فى صغرى القياس الثانى فقالوا كلامه تعالى ليس من جنس الأصوات والحروف، بل صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى، وهو بها آمروناه ومخبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة، أو

---

[1] يذهب أهل السنة إلى أن كلام الله تعالى غير مخلوق، وكلامه تعالى قائم بذاته، وهو صفة له (وكلم الله موسى تكليماً) النساء: ١٦٤ والصفة لا تقوم إلا بالموصوف، فهو حق يجب قبوله والقول به، والرسل الذين أخبروا الناس أن الله قال ونادى وأوحى ويقول، ذكروا أن الله نفسه تعالى هو الذى تكلم، والكلام قائم به لا بغيره كما قالت السيدة عائشة رضى الله عنها فى حديث الإفك: ولشأنى فى نفسى كان أحقر من أن يتكلم الله فى بوحى يتلى" أخرجه البخارى ومسلم وكلامه تعالى له عدة صفات وفق رأى أهل السنة .

بالكتابة، أو الإشارة .

فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن، وبالسريانية فإنجيل، وبالعبرانية فتوراة، والاختلاف على العبارات دون المسمى . [١]

والتفصيل فى هذا المقام: أنه إذا أخبر الله تعالى عن شئ، أو أمر به، أو نهى عنه إلى غير ذلك وأداه الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إلى أممهم بعبارات دالة عليه.

فلا شك أن هناك أموراً ثلاثة:

معانى معلومة.

وعبارات دالة عليها معلومة أيضا.

وصفة يتمكن بها من التعبير عن تلك المعانى بهذه العبارات لافهام المخاطبين.

ولا شك فى قدم هذه الصفة بالنسبة إليه سبحانه، وكذا فى قدم صورة معلومية تلك المعانى والعبارات بالنسبة إليه تعالى.

فإن كان كلامه تعالى عبارة عن تلك الصفة، فلا شك فى قدمه.

وإن كان عبارة عن تلك المعانى والعبارات، فلا شك أنها باعتبار معلوميتها له سبحانه أيضا قديمة، لكن لا يختص هذا المقدم بها، بل يعمها وسائر عبارات المخلوقين ومدلولاتها، لأنها كلها معلومة لله سبحانه أزلا وأبدا.

---

(١) يرى أهل السنة أن كلام الله تعددت صفاته لكن حقيقته واحدة، فإذا سمعه السامع علمه وحفظه فكلام الله مسموع له معلوم محفوظ، فإذا قاله السامع فهو مقروء له متلو، فإن كتبه فهو مكتوب له مرسوم، وهو حقيقة فى هذه الوجوه كلها لا يصح نفيه .

وإن كان عبارة عن أمر وراء هذه الأمور الثلاثة فليس على إثباته دليل يقوم على ساق.

وما أثبته المتكلمون من الكلام النفسي، فان كان عبارة عن تلك الصفة فحكمه ظاهر.

وإن كان عبارة عن تلك المعانى والعبارات المعلومة، فلا شك أن قيامها به سبحانه ليس إلا باعتبار صورة معلوميتها فليس صفة برأسها بل هو من جزئيات العلم.

وأما المعلوم فسواء كانت العبارات أو مدلولاتها فليس قائما به سبحانه، فان العبارات وجودها الأصلى من مقولة الأعراض الغير القارة[1].

وأما مدلالوتها فبعضها من قبيل الذوات، وبعضها من قبيل الأعراض الغير القارة فكيف تقوم به سبحانه؟

ولنذكر فى هذا المقام كلام الصوفية ليتضح ما هو الحق إن شاء الله تعالى.

قال الإمام حجة الإسلام رضى الله تعالى عنه: الكلام على ضربين:

أحدهما: يطلق فى حق البارى تعالى.

والثاني: فى حق الآدميين.

أما الكلام الذى نسب إلى البارى تعالى، فهو صفة له فى صفات الربوبية، فلا تشابه بين صفات البارى تعالى، وصفات الآدميين، فإن صفات الآدميين زائدة على ذواتهم لتتكثر وحدتهم وتتقوم أنيتهم بتلك الصفات، ويتعين حدودهم ورسومهم بها.

---

(١) الأصوب غير القارة.

وصفة البارى تعالى لا تحد ذاته، ولا ترسمه فليست إذا أشياء زائدة على العلم الذى هو حقيقة هويته تعالى، ومن أراد أن يعد صفات البارى تعالى فقد أخطأ .

فالواجب على العاقل أن يتأمل ويعلم: أن صفات البارى تعالى لا تتعدد، ولا ينفصل بعضها عن بعض. إلا فى مراتب العبارات، وموارد الإشارات .

وإذا أضيف علمه إلا استماع دعوة المضطرين يقال سميع، وإذا أضيف إلى رؤية ضمير الخلق يقال بصير، وإذا أفاض فى مكنونات علمه على قلب أحد من الناس فى الأسرار الإلهية، ودقائق جبروت الربوبية يقال متكلم، فليس بعضه آلة سمع وبعضه آلة البصر وبعضه آلة الكلام.[1]

فإذا كلام البارى تعالى ليس شيئا سوى إفادة وإفاضة مكنونات علمه على من يريد اكرامه. قال تعالى: - ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه﴾[1] شرفه بقربه وقربه بقدسه، وأجلسه على بساط أنسه، وشافهه بأجل صفاته وكلمه بعلم ذاته كما شاء تكلم، وكلما أراد سمع.

وفى الفتوحات المكية قدس الله مصدرها: أن المفهوم من كون القرآن حروفا أمران:

---

(١) السمع والبصر لله تعالى: السمع صفة من صفات الله تعالى القديمة القائمة بذاته تنكشف بها جميع المسموعات، وسمع الله ليس بأذن وصماخ وغيرهما مما تتركب منه أداة السمع عند المخلوقات وإنما لله سمع يليق بذاته تعالى، ويستحيل عليه تعالى ضده وهو الصمم، لأن الصمم نقص، والنقص فى حقه تعالى محال.

أما البصر فهو صفة من صفات الله تعالى القديمة القائمة بذاته تعالى تنكشف بها جميع المبصرات وبصر الله تعالى لا يشبه فى شئ بصر مخلوقات. وإنما له بصر يليق بذاته، وبصره إدراك وإحاطة بكل ما يلج فى الأرض وعليها وما يعرج فى السماء وما ينزل منها.

(١) سورة الأعراف : ١٤٣ .

الأمر الواحد المسمى قولا وكلاما ولفظا.

والأمر الآخر يسمى كتابة ورقما وخطا.

والقرآن يخط فله حروف الرقم، وينطق به فله حروف اللفظ، فلماذا يرجع كونه حروفا منطوقا بها؟ هل لكلام الله الذى هو صفته، أو هل للمترجم عنه؟ فأعلم: أن الله تعالى قد أخبر نبيه صلى الله عليه وسلم أنه سبحانه يتجلى فى القيامة فى صور مختلفة فيعرف وينكر، ومن كان حقيقته تقبل التجلى، فلا يبعد أن يكون الكلام بالحروف المتلفظ بها المسماة: كلام الله تعالى لبعض تلك الصور لما يليق بجلاله كذلك نقول تكلم بحروف وصوت كما يليق بجلاله .

وقال أيضا – رضى الله تعالى عنه – بعد كلام طويل: فاذا تحققت ما قررناه تبينت أن كلام الله تعالى هو هذا المتلوّ المسموع المتلفظ به المسمى قرآنا وتوراة وزبوراً وإنجيلا.

قال الشيخ صدر الدين القونوى – قدس سره – فى تفسير الفاتحة: كان من جملة ما من الله تعالى على عبده – أراد به نفسه – أن أطلعه على بعض أسرار كتابه الكريم الحاوى على كل جسيم، وأراه أنه ظهر عن مقارعة غيبية واقعة بين صفتى القدرة والإرادة منصبغا بحكم ما أحاط به العلم فى المرتبة الجامعة بين الغيب والشهادة، لكن على نحو ما اقتضاه الموطن والمقام وعينه حكم المخاطب وحاله ووقته بالتبعية والاستلزام . الذى يظهر من كلام هؤلاء الأكابر.

إن الكلام الذى هو صفته سبحانه ليس سوى إفادة وافاضة مكنونات علمه على من يريد اكرامه، وإن الكتب المنزلة المنطوقة فى حروف وكلمات

كالقرآن، وأمثاله أيضا كلامه.

لكنها من بعض صور تلك الافادة والافاضة ظهرت بتوسط العلـم والارادة والقدرة فى البرزخ الجامع بين الغيب والشهادة، يعنى عالم المثال من بعض مجاليـه الصورية المثالية كما يليق به سبحانه .[١]

فالقياسان المذكوران فى صدر المبحث ليسا بمتعارضين فى الحقيقة .

فان المراد بالكلام فى القياس الأول الصفة القائمة بذاته سبحانه .

وفى الثانى ما ظهر فى البرزخ من بعض المجالى الإلهية، والاختـلاف الواقـع بـين فرق المسلمين لعدم الفرق بين الكلاميين وا لله سبحانه أعلم.

قال بعضهم فى قوله تعالى:- ﴿وإذ قال ربك للملائكة إنى جـاعل فـى الأرض خليفة﴾[٢] اعلم أن هذه المقاولة تختلف باختلاف العوالم التى يقع التقاول فيها.[٣]

فإن كان واقعا فى العالم المثالى، فهو شبيه بالمكالمة الحسية، وذلك بأن يتجلى لهم الحق تجليا مثالثا كتجليه لأهل الآخرة بالصور المختلفة كما نطق به حديث التحول.

وإن كان واقعـا فـى عـالم الأرواح مـن حيـث تجردهـا، فهـو كـالكلام النفسـى فيكون قول ا لله تعالى لهم إلقاءه فى قلوبهم المعنى المراد.

وفى هذا يتنبه الفطن على كلام ا لله تعالى ومراتبه، فإنه عين المتكلم فى مرتبـة،

---

(١) نسبة الكلام إلى ا لله تعالى نسبة حقيقية على النحو التالى: (كلام ا لله منه بدا بلا كيفية قولا، وأنزله علـى رسوله وحياً، وصدق المؤمنون على ذلك حقاً، وأيقنـوا أنـه كـلام ا لله تعالى بالحقيقـة، ليـس بمخلـوق ككلام البرية، وهو قول خالق البشر، ولا يشبه قول البشر).

(٢) سورة البقرة : ٣٠.

(٣) المقاولة يريد بها القول، وقاوله فى الأمر: فاوضه وجادله . والمقالة : القول المتحدث أو المكتوب .

ومعنى قائم به فى أخرى كالكلام النفسى، وأنه مركب من الحروف، ومعبر بها فى العالم المثالى والحسى بحسبهما.

القول فى بيان أن لا قدرة للممكن

ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعرى رضى الله تعالى عنه إلى أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها.

بل أن الله أجرى عادته . بأن يوجد فى العبد قدرة واختيارا، فاذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما.

فيكون فعل العبد مخلوقا لله(١) إبداعا واحداثا ومكسوبا للعبد، والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته، وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير، أو مدخل فى وجوده سوى كونه بحلاله .

وقال الحكماء: هى واقعة على سبيل الوجوب، وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى فى العبد إذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع .

ومذهب الصوفية القائلين بوحدة الوجود أن الوجود: الحق لما تنزل من مرتبة وحدته وإطلاقه إلى مراتب التكثر والتقيد. إنما تنزل بأحدية جميع صفاته وأسمائه، فكما تقيدت ذاته فى هذا التنزل بحسب استعدادات القوابل كذلك تقيدت صفاته

---

(١) قضية خلق الأفعال قضية خلافية فالله تعالى يقول (الله خالق كل شئ) والمراد أن كل شئ مخلوق، وكل ما سوى الله هو مخلوق، فدخل فى هذا العموم افعال العباد حتماً، ولم يدخل فى العموم الخالق سبحانه، وصفاته ليست لغيره، لأنه سبحانه هو الموصوف بصفات الكمال، وصفاته ملازمة لذاته المقدسة، لا يتصور انفصال صفاته عنه تعالى .

وأسماؤه بحسبها.

فعلم العباد وإرادتهم وقدرتهم كلها صفات الحق سبحانه وتعالى تنزلت من مرتبة إطلاقها إلى مراتب التقيد بحسب استعدادات العباد.

فافعالهم الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها، لكن بعد تنزلها إلى مراتبهم وظهورها فيهم وتقيدها بحسب استعداداتهم، وليس لهم قدرة وراء ذلك.

ومعنى كونها مكسوبة لهم: أن لخصوصيات استعداداتهم مدخلا فى تقييد القدرة المتعلقة بها المؤثرة فيها، لا أن لهم تأثيرا فيها .

(صدور الكثرة عن الوحدة)

ذهبت الأشاعرة إلى جواز استناد آثار متعددة إلى مؤثر واحد بسيط، وكيف لا يجوزون ذلك وهم قائلون بأن جميع الممكنات المتكثرة كثرة لا تحص مستندة بلا واسطة إلى الله تعالى مع كونه منزها عن التركيب .

والحكماء منعوا جواز استناد الآثار المتعددة إلى المؤثر الواحد البسيط. إلا بتعدد الآلة كالنفس الناطقة تصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد آلاتها التى هى الأعضاء والقوى الحالة فيها، أو بتعدد شرط أو قابل كالعقل الفعال على رأيهم.

فإن الحوادث فى العالم العنصرية مستندة إليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة.

وأما البسيط الحقيقى الواحد من جميع الجهات بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته، ولا بحسب صفاته الحقيقية، ولا الاعتبارية، ولا بحسب الآلات والشرائط والقوابل كالمبدأ الأول .

فلا يجوز أن يستند إليه إلا أثر واحد. ونسوا على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ما سيأتى إن شاء الله تعالى.

ولا يلتبس عليك: أن الأشاعرة لما أثبتوا له تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطا حقيقيا واحدا من جميع جهاته، فلا يندرج على رأيهم فى هذه القاعدة، ولكل من الفريقين دلائل على ما ذهبوا إليه، وقوادح فيما ذهب إليه من يخالفه.

والظاهر أن الحق ما ذهب إليه الحكماء من امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى، ولهذا وافقهم الصوفية المحققون فى ذلك، لكن خالفوهم فى كون المبدأ الأول كذلك. فإنهم يثبتون له تعالى صفات ونسبا تغايره عقلا لا خارجا كما سبق، فيجوزون أن يصدر عنه باعتبار كونه مبدأ للعالم كثرة من حيث كثرة صفاته واعتباراته .

وأما من حيث وحدته الذاتية، فلا يصدر عنه إلا أمر واحد من تلك الصفات والاعتبارات وبواسطته تلحقه سائر الاعتبارات وبواسطة كثرة الاعتبارات كثرة وجودية حقيقية.

فالصوفية يوافقون الحكماء فى امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى، ويخالفونهم فى تجويز صدور الكثرة الوجودية عن المبدأ الأول ويوافقون المتكلمين فى تجويز صدور الكثرة الوجودية عن المبدأ الأول، ويخالفونهم فى تجويز صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى .

ولما كان المتكلمون يجوزون استناد الآثار الكثيرة إلى الواحد الحقيقى لا حاجة لهم إلى تدقيق النظر فى صدور الكثرة عنه، بخلاف الحكماء والصوفية.

فالحكماء يجوزون أن يصدر عن الواحد أشياء كثيرة باعتبارات مختلفة. كما أن

الواحد له النصفية باعتبار الإثنين معه والثلثية باعتبار الثلاثة معه وعدم الانقسام باعتبار وحدته لا غير.

ولما كان المبدأ الأول عندهم واحدا من كل الوجوه. كان معرفة الوجه فى صدور الكثرة عنه محتاجا إلى لطف قريحة[1] فنورد الوجه الممكن فيه، وهو أن يفرض الواحد الأول (أ) ويصير الصادر عنه (ب) وهو فى المرتبة الثانية (أ) بتوسط (ب) يكون أثر.

وليكن (ح) ولـ (ب) وحده أثر وليكن (د) وهما فى المرتبة الثالثة لم يكون لـ (أ) مع (ج) أثر وليكن (هـ) ولـ (أب) مع (ج) أثر وليك (ز) ولـ (أ) مع (د) أثر ليكن (ح) ولـ (أب) مع (د) أثر.

وليكن (ك) ولـ (ج) وحده أثر وليكن (ل) ولـ (ز) وحده أثر وليكن (م) ولـ (ج د) معا أثر وليكن (ن) ومن (أ ج د) أثر وليكن (س) ومن (ب ج د) أثر.

وليكن (ع) ومن (أ ب ج د) أثر وليكن (ف) المرتبة الأولى (أ) المرتبة الثانية (ب) من (١) المرتبة الثالثة (ج) من (أب) و(د) من (ب) المرتبة الرابعة (هـ) من (أ ج ز) من (أ ب ج ح) من (أ و ط) من (أ ب د ى) من (ب ج ك) من (ب د ل) من (ج م) من (ز ن) من (ح د س) من (أ ج د ع) من (ب ج د ف) من (أ ب ج د).

وهذه أثنتا عشرة، وهى المرتبة الرابعة، وإن اعتبرنا الأسافل بالنظر إلى الأعالى مثلا (ب) بالنظر إل (أ) وإلى (ب) وإليهما وكذلك فى (د) بالنظر إلى (أ) وإلى (ب) وإلى حكيهما.

---

(١) القريحة: القريحة من كل شئ: أوله وباكزرته ومن الإنسان: طبيعته التى جبل عليها، وهى ملكة يستطيع بها الإنسان ابتداع الكلام وإبداء الرأى، والجمع قرائح .

وعلى هذا القياس فيما دونها صارت الآثار والاعتبارات أكثر من ذلك فإن تعدينا هذه المراتب إلى الخامسة والسادسة، وما بعدهما صارت الآثار والاعتبارات بلا نهاية.

ويمكن أن يكون للأول باعتبار كل واحد منهما فعل – أثر. فيصدر بهذه الاعتبارات موجودات لا نهاية لها غير متعلق بعضها ببعض .

قالوا ويكون في الفعل الأول بعد صدوره عن المبدأ الواحد أربع اعتبارات:-

أحدهما: وجوده، وهو له من الأول .

والثاني: ماهيته، وهي له من ذاته .

والثالث: علمه بالأول، وهو له بالنظر في الأول .

والرابع، علمه بذاته، وهو له بالنظر إلى نفسه، فصدر عنه بهذه الاعتبارات صورة تلك ومادته وعقله ونفسه .

وإنما أوردوا ذلك بطريق المثال ليتوقف على كيفية صدور الآثار الكثيرة بسبب الاعتبارات الكثيرة مع القول بأن الواحد لا يصدر عنه باعتبار واحداً إلا واحد.

ولم يدعوا أنهم واقفون على كيفية صدور سائر الموجودات الكثيرة، ولم يتعرضوا لغير الأفلاك التسعة، وإنما أثبتوا عقولا عشرة لأنه لا يمكن أن يكون أقل منها نظرا إلى الأفلاك التسعة الكلية .[1]

وأما أكثر فقد ذكروا أن الأفلاك كثيرة وحركاتها مختلفة، ويجب أن يكون لكل واحد عقل ونفس، ولم يتعرضوا للكواكب السيارة، والثابتة، فجوزوا أن

---

(١) الأفلاك: علم الفلك يبحث فيه عن الأجرام العلوية وأحوالها، والفلك: المدار يسبح فيه الجرم السماوى .

يصدر من المبدأ الأول وجود جميع هذه الموجودات بعضها بتوسط بعض، وباعتبار دون اعتبار.

وهذه الاعتبارات ليست مفروضة، ولبست بعلة تامة لشئ، وإنما هى اعتبارات انضافت إلى مبدأ واحد فتكثر بسببها معلولاته.

ولا يجب كون الاعتبارات أمورا وجودية عينية، بل يكفى كونها عقلية، فإن الفاعل الواحد يفعل بسبب اختلاف أمور عقلية وجودية أو عدمية أفعالا كثيرة.

وأما الصوفية المحققون فقد جوزوا فى المبدأ الواحد كثرة الاعتبارات المنشئة بعضها عن بعض المبتدئة من اعتبار واحد، وهو الصادر الأول وتنشأ منه الاعتبارات الأخرة، ويصدر بتوسط هذه الاعتبارات أمور وجودية عينية فى مرتبة واحدة .

وهذه الأمور الوجودية تنقسم إلى قسمين :

قسم لا حكم للإمكان فيه إلا من وجه واحد، وهو كونه فى حقيقته ممكنا مخلوقا. فإمكانه فيه معقول بالنظر اليه، فلا يتوقف عليه قبوله للوجود من موجده واتصافه به، بل على شرط هو محض الوجود الحق، وهذا القسم له الأولية الوجودية فى مرتبة الايجاد ويختص بهذه المرتبة القلم الأعلى، والملائكة المهيمنة، والكل والأفراد من بعض الوجوه، يعنى من حيث تجرد أرواحهم لا من حيث تعلقها بأبدانهم العنصرية.

والقسم الآخر مع أنه ممكن فى ذاته، وجوده متوقف على أمر وجودى غير محض الوجود الحق[1]، وهذا الأمر الوجودى إما واحد كالقلم مع اللوح. وإما أكثر

---

(١) المحض: كل شئ خلص حتى لا يشوبه شئ يخالطه، ولبن محض: خالص لم يخالطه ماء .

كما فى سائر الموجودات.

وظهر من هذا التقرير أن الصادر الأول على مذهب الحكماء موجود عينـى لا موجود فى رتبته، وهو العقل الأول.

وعلى مذهب الصوفية نسبة عقلية اعتبارية سابقة على سائر الاعتبارات لا العقل الأول، فانهم يثبتون فى رتبته موجودات أخر كما سبق .

قال الشيخ صدر الدين القونوى قدس سره[1] . وذلك الواحد الصادر أولا عندنا هو الوجود العام المفاض على أعيان الممكنات يعنى الأعيان الثابتة لها.

وهذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى الذى هو أول موجود عند الحكيم المسمى بالعقل أيضا، وبين سائر الموجودات ليس ذلك الصادر الواحد هو العقل الأول كما يذكره أهل النظر من الفلاسفة.

ثم قال – قدس سره – بعد ذلك: وهذا الوجود العام ليس بمغاير فى الحقيقة للوجود الحق الباطن المجرد عن الأعيان، والمظاهر. إلا بنسب واعتبارات كالظهور والتعين والتعدد الحاصل له بالاقتران وقبول حكم الاشتراك.

ولا يخفى على الفطن[2] أنه إذا لم يكن الوجود العام باعتبار مغايرا للوجود الحق

---

(١) الشيخ صدر الدين القونوى: هو صدر الدين محمد بن أسحق نسبته إلى قونية من تركيا، وفيها ولد وتوفى سنة ٦٧٢هـ، وكان من كبار تلاميذ محى الدين بن عربى، وتعهده ابن عربى بالرعاية، ويتبع نهج أستاذه فى شروحه وكتاباته، ومنها (إعجاز البيان فى تأويل القرآن) و (اللمعة النورانية فى مشكلات الشجرة النعمانية) و (مفتاح الغيب) و (النفحات الإلهية القدسية) و (الطائف الإعلام فى اشارات أهل الإلهام) .

(٢) الفطن: من فطن، فطنا: صار ذا فطنة وفطن له: تنبه فهو فاطن، وفطن، وفطين. والفطنة: الحذق والمهارة، والجمع فطن .

فى الحقيقة لم يكن الصادر هو الوجود العام باعتبار حقيقته، بل باعتبار نسبة العموم والانبساط.

فالصادر الأول عندهم فى الحقيقة هو نسبة العموم والانبساط، فإنه لو لم ينبسط أولا ولم يتصور بصور الأعيان الثابتة فى العلم لم يتحقق قابل أصلا. وبعد ما تحققت القوابل لو لم ينبسط عليها لم يوجد موجود عينى أصلا. وبهذه النسبة والانبساط تحققت النسب الأسمائية للذات الإلهية، والحقائق الكونية فى مرتبة العلم الإلهى.

فهى سابقة على سائر الاعتبارات لا حاجة لها إلى اعتبار آخر، بل الاعتبارات كلها مرتبة عليها، وانبساط الوجود بالظهور بصور القوابل ليس بالمرة بناء على أصل امتناع صدور الكثرة من الواحد الحقيقى .

فيجب أن يظهر بصورة قابل من القوابل وينشأ منها الظهور بصور سائر القوابل منتشئا بعضها من بعض، وأما انبساطه على القوابل لإيجادها فى العين. فلا يلزم أن يكون على تلك النسبة، فيمكن أن يكون الصادر أولا بالوجود العينى أكثر من واحد كما ذهب إليه الصوفية الموحدة قدس الله أسرارهم.

تم بحمد الله تعالى، ومنه العون والمنة

مراجع التحقيق

١- ابراهيم الباجورى : تحفة المريد على جوهرة التوحيد .

٢- ابراهيم حلمى القادرى : مدارج الحقيقة .

٣- ابن تيمية : اقتضاء الصراط المستقيم .

٤- ابن عربى : الفتوحات المكية .

٥- أبو حامد الغزالى : إحياء علوم الدين .

٦- أبو حامد الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد .

٧- أبو حامد الغزالى : إلجام العوام عن علم الكلام

٨- السلمى : طبقات الصوفية .

٩- جلال الدين السيوطى : الجامع الصغير .

١٠- جلال الدين السيوطى : جمع الجوامع .

١١- حسن أيوب : تبسيط العقائد الإسلامية .

١٢- حسن الشرقاوى : معجم ألفاظ الصوفية .

١٣- عبد المنعم حنفى : الموسوعة الصوفية .

١٤- عبد الوهاب الشعرانى: الطبقات الكبرى .

١٥- محمد على أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية .

١٦- محمد غلاب : هذا هو الإسلام .

١٧- محمد الغزالى : عقيدة المؤمن .

١٨- محمد ناصر الدين الألبانى : شرح العقيدة الطحاوية .

فهرست الكتاب